

## Moral och rätt i islamisk etisk tradition och debatt

Att påpeka att islams idéhistoria är komplex är en truism. Tankeströmmar och influenser, har kommit från många olika håll, och nya synteser uppkommer, förändras och ifrågasätts i förkunnelse och debatt. I försöken att karakterisera de olika inslagen i islamisk etik kan man peka på element från Arabiska halvöns förislamiska tribala samhällen och nomadkultur, från judisk och kristen (och gnostisk) tradition, från det sassanidiska Iran, och senare tillkommer utvecklingen av den grekiska filosofin, inte minst moralfilosofin, på arabiskt språk och i en islamisk ram. Det finns också en nutida debatt som drivs av de konkreta frågorna om våldets legitimitet, om miljön, och om behovet av en global etik i ett världssamfund med ömsesidigt beroende. Förhållandet mellan religion och etik och mellan religion och juridik är kontroversiellt i dag när det traditionella har förlorat sin självklarhet genom en medieutveckling som gör att alternativa synsätt alltid finns närvarande.

För att tala om en etik som ”islamisk” får vi relatera den till den religiösa traditionen, till dess viktigaste dokument och hur de används. De uppenbarelsen som islams profet Muhammed förkunnade under en period av cirka 22 år och som samlats i Koranen utgör den mest normerande texten.<sup>1</sup> Den ger också en begreppsram för den etiska debatten.

Gud betecknas där genomgående som ”Herre” (*rabb*), ”din Herre”, ”er Herre”. Det svarar då mot beteckningen på människan som ”tjänare”, ”slav” (*‘abd*). Det finns till och med en särskild pluralform för att beteckna mänskligheten som Guds tjänare (*‘ibād*) till skillnad då från ”slavar” i betydelsen ofria (*‘abīd*). Gud är ”skaparen” (*khāliq*), den som har skapat människan: människan är Guds skapelse (*khalq*). Detta ord, ”skapelse” – i en rad språk i den muslimska världen – får innebörden ”folk”.

När Gud skapade människan, berättas det i sura 2:30/28, förklarade

<sup>1</sup>Koranhänvisningarna anger versnummer efter två olika system, numret efter det ”egyptiska” systemet skrivs först, och efter snedstreck numret enligt det ”syriskt”. Mohammed Knut Bernströms *Koranens budskap* följer det förra systemet, Zetterstéens koranöversättning det senare.

han för de förvånade änglarna: ”Jag insätter en ställföreträdare (*khalifa*) på jorden.” Ordet *khalifa* kan också tolkas som ”förvaltare”, och det har kommit att spela roll i debatten: människan som förvaltare av Guds skapelse. Det kan anföras för socialt engagemang och engagemang för miljön, men det anføres också som ett argument för att människan inte får följa sina egna hugskott utan bör lyda ”ägarens instruktioner”, dvs. Guds Lag, hans *sharī‘a*.

En betydande tänkare i 1900-talets islamiska debatt har varit historikern Mohamed Talbi. I *Réflexions sur le Coran* (1989) gör han en poäng av att Gud skapade Adam av stoft, lera. Detta till skillnad från änglarna som är av ljus och genomskinliga. De ”hindrar inte Guds ljus”. Men människan skapades av ett ogenomskinligt material. För Talbi innebär detta att människan har fri vilja (dvs. kan ”hindra Guds ljus”) och därmed ansvar för sitt val av handlande. Han drar också slutsatsen att religiöst tvång strider mot Guds plan med människan: hon måste få välja fritt, och det är bara genom det fria valet som religionsutövningen kan bli autentisk. Människan har tagit på sig ”panten” som jorden och bergen avböjde (sura 33:72). Talbis tolkning av korantexten är ett inlägg i den gamla debatten mellan anhängarna av läran om människans förmåga att välja och dem som hävdar att Gud bestämmer över allt, också över människans vilja. Just brottningen med den motsättningen är karakteristisk för islams teologihistoria. Koranställen kan anföras för såväl den ena som den andra ståndpunkten, och det finns åtskilliga försök att förena tanken på Guds allmakt med hävdandet av hans ”rättvisa”, dvs. att det inte är orättvist att människan på Domens dag får bära ansvaret för sina gärningar.

Muhammeds verksamhet sammanföll i tiden med sociala förändringar i de samhällen där han verkade: den gamla stametikern med dess grund i den absoluta lojaliteten inom den egna klanen och stammen var otillräcklig. I Mekka hade grunden för det ekonomiska livet blivit karavanhandeln, och pondus och aktning kom att knytas till den individuella framgången och rikedomerna. Änkor och faderlösa kom i kläm. Vi kan se i de tidiga mekkanska surorna att plikten att hjälpa änkor och faderlösa betonas. Senare, i de suror som härrör från tiden i Medina handlar det om att ge regler för ett samhälle där flera stammar skulle leva tillsammans. En poäng i Muhammeds förkunnelse är då riktad mot tribalismen, det normsystem som innebär lojalitet inom stammen men inte utom den. Här gällde det att skapa en gemenskap som hade annan grund än släktskap. Gemenskapen skulle utgöra en *umma*. Detta ord, som först betecknar samhället i Medina (inklusive de judiska stammarna), kom efterhand att få andra innebörder, först religionsgemenskapen, men senare (från 1800-talet) även den språkligt-etniska gemenskapen, och än senare ”nation” i betydelsen nationalstat. I dagens debatt möter vi en

glidning mellan de här olika innebörderna hos ordet, med konsekvenser för hur man definierar gemenskaper och normerna för dem.

Koranen har en rad termer som har med moralisk hållning att göra (som godhet, välgörenhet, allmosa, rättvisa, gott handlande). Man kan också peka på att man ser en motsättning mellan ”de som ser sig som stora”, ”de arroganta”, och ”de som ses som svaga”, de som inte respekteras. I koranen är det djävulen som ”ser sig som stor” när han vägrar att falla ner för människan-Adam. ”De som inte respekteras” är utsatta för ”förtryck”. Detta har blivit en nära nog fast ingrediens i det politiska språket alltsedan den iranska revolutionen och dess förspel på 1970-talet. Arrogans (som kännetecknar stormakter) är ”djävulsk”.

Till dygderna hör också tålmod, ärlighet och uppriktig trohet. ”God sed” finns likaså med i koranens språkbruk, och då särskilt i en formel som ofta anförs, plikten att ”påbjuda det goda/anständiga och förhindra det otillbörliga”. I de rörelser som kallas islamistiska sägs ofta att detta är statens uppgift. Staten ska vaka över moralen och sederna. Nog så kontroversiellt i dagens politiska debatt.

Ett begrepp av stor betydelse är förstås *sunna*, den normerande sed som åberopar i första hand profetens föredöme, men också de prejudikat som andra gestalter i islams tidiga historia ger. Det är profeten som i första hand räknas som en fullkomlig människa som det är gott att imitera. Islam som *imitatio prophetarum*. Det är poängen i studiet av den väldiga *hadith*-litteraturen, traditionerna om vad han har sagt och gjort. Det är huvudkällan för den islamiska rättstraditionen. Men även en källa för etiska normer. Ur denna väldiga textmassa har en del texter valts ut som moraliska råd eller etiska tänkespråk. Den mest kända tänkespråksboken är 1200-talsförfattaren Yahyâ ibn Sharaf ad-Dîn an-Nawawîs ”Fyrtio hadither”.

Koranen och haditherna utgör material för den islamiska rättstraditionens utveckling, som då innebär en formalisering av normerna till kasuistiska regler. Men det är inte ett likformigt system. Själva ordet *shari‘a* betecknar idén om en gudomlig rätt, normer som ska baseras på den förkunnelse som framförts av Guds profeter, där den siste och slutgiltige är Muhammed. Ur hans uppenbarelser, samlade i koranen, kan man då härleda principer och regler. Så utvecklades en ”rättsvetenskap” i olika varianter, en jurisprudens (*fiqh*) med metoder att härleda regler, dels ur koranen, men framför allt från profetens och hans följeslagares *sunna*. Inom *fiqh* finns det en rad olika skolriktningar och i nutiden debatteras om hur bunden man kan vara av den traditionen. Många hävdar att den sanna Gudslagen förutsätter att man går tillbaka till källorna och tolkar dem på nytt. Man ”anstränger sig”: *ijtihad*, ”ansträngning”, är termen för nytolkning, som man då menar måste följa av samhällets, teknikens och tänkandets utveckling.

I islamistiska rörelser och partier betraktas denna Guds sharia och dess tillämpning i en (nytolkad) *fiqh* inte bara som en norm för den troende, utan något som ska tillämpas i *statens* rättssystem. Detta knyts ofta till plikten att ingripa mot ”oislamiskt beteende”. Andra hävdar den sekulära staten som ideal, en som inte påtvingar någon en religiös praxis, men som säkrar att den troende har möjlighet att praktisera sin religion.

Feministiska rörelser i den muslimska världen bekämpar patriarkatet och det kvinnoförtryck som finns. Man går då på detta sätt till källorna på nytt – till koranen, *sunna*, islamisk historia, men med andra förutsättningar. Muslimska feminister menar att de rättslärda genom århundradena läst texterna med patriarkala glasögon. Feministerna hävdar att deras egen läsning ger en sannare bild av intentionen i Guds *shari‘a* än den traditionella tolkningen.

Samma gäller debatten om de så kallade islamiska straffen, så som de tillämpas i länder som Saudiarabien, Iran, Pakistan och i kaotiska etniska och politiska konfliktområden. Hur ska mänskliga rättigheter, i den mening som begreppet har fått i FN-deklarationen av 1948 och i internationella konventioner, relateras till dessa prygel-, stymnings- och steningssstraff? Vilka argument fungerar, och vilka premisser utgår debatten från? Kontroverserna om detta är heta och engagerar såväl anhängare av straffen som motståndare. Oberoende av hur man ställer sig i den debatten så är FN-deklarationen och konventionerna något som återopas – de ses som relevanta för den muslimska debatten. Det kan också nämnas att läkare i Saudiarabien har vägrat att genomföra stymningsstraff med hänvisning till den hippokratiska eden och läkaretiken. (Hippokrates’ ed ingår i arabisk översättning sedan gammalt i den muslimska medicinska traditionen.)

*Fiqh* innebär att de religionslärde härleder reglerna och förklarar normerna för individens liv och det sociala livet. Det är alltså *inte* detsamma som den positiva rätten, de lagar som faktiskt tillämpas i en stat, och inte heller detsamma som den *sedvanerätt* som till stor del råder bland folk i gemen. Men samtidigt är denna ”jurisprudenternas lag” relaterad till bådadera, kritiserar dem, utgör alternativ till dem, eller ligger till grund för eller legitimerar dem. Det är alltså något som *lagstiftningen* relaterar till, positivt eller negativt. *Shari‘a*, ”gudomlig lag”, *fiqh*, ”jurisprudens”, och *qânûn*, ”lag” i betydelsen lagstiftning är olika begrepp, i sin tur att skilja begreppsligt från de andra normsystem som finns i samhället, de tribala normerna, och sedvanerätten. Tribalismens normer (stamlojaliteten, ”hederskulturen”) är starka i många miljöer – Muhammeds förkunnelse till trots.

Den traditionella *fiqh* täcker (åtminstone i princip) hela det religiösa, sociala och politiska livet. Den tar upp sådant som hör till religionsut-

övning, familjerelationer, äktenskap, och arv, egendom, och förpliktelser när det gäller ekonomi och annat som hör till det sociala livets ”transaktioner”. Men vi måste alltså ha klart för oss att detta i praktiken är jurisprudenternas diskussioner om hur det borde vara, inte en beskrivning av den verklighet som råder. De flesta stater (och sociala miljöer) har ”blandade” rättssystem, eller sharias överhöghet erkänns i princip men likställs inte (i alla fall inte utan vidare) med jurisprudenternas *fiqh*.

Det finns en spänning mellan idén om lag som evig och gudomlig och idén om lagstiftning genom mänsklig suveränitet, inspirerad av, relaterad till eller oberoende av det religiösa normsystemet. Vi ser idag i debatten om islamisk rätt ett ifrågasättande av bundenheten till de traditionella rättsskolorna, till förmån för att ställa dagens frågor till koranen och profetens *sunna* i ljuset av dagens tekniska och vetenskapliga utveckling.

Då åberopar man också att det finns en *tradition* av rationellt filosofiskt tänkande. Det gäller den moralfilosofi som utgör en del av den filosofiska aktivitet som utvecklades under medeltiden. Platon och Aristoteles, Galenos och Plotinos och andra grekiska auktoriteter översattes, kommenterades och blev en del av den arabiska och persiska kulturtraditionen. Aristoteles *Nikomachiska etik* med kommentarer av Porfyrios fanns på arabiska redan på 800-talet. Sammansmältningen av Platon och Aristoteles skedde genom den nyplatoniska filosofi som också gärna förenades med den sufiska mystiken. Just etiken som en del av individens andliga utveckling och som en del av läkekonst för själen blir något karakteristiskt för denna grekisk-nyplatonisk-islamiska filosofiska etik.

Den lärde på den här tiden skulle vara en polyhistor: han skulle – i princip – känna till allt vetande, såväl religionsvetandets olika grenar som ”grekernas vetande”. Det senare var just filosofin. Men man kan notera att ”filosofin” för Ibn Rushd (Averroes, 1126–1198) och hans föregångare i den muslimska världen var en speciell världsåskådning, en särskild uppfattning av universum. Den var en ”de gamles (eller grekernas) vishet”. Den sågs, av dem själva och deras motståndare, som en speciell riktning, uppfattad som *ett* tankesystem. (Alltså inte som vi ser på filosofin idag: olika mot varandra diskuterande riktningar.) I denna ”vishet” kombinerades Aristoteles och Platon. Det blev en aristotelism som färgades av nyplatonismen.

Ibn Rushd menade att allt vetande utgör en sammanhängande och harmonisk helhet. Förnuftet, och det ”rena tänkandet” (utan empiri alltså) står över alla andra vägar till kunskap, inom alla områden, även teologin. Han såg det rationella tänkandet som en religiös plikt, men menade samtidigt att alla inte har förmågan till detta. Människor är olika begåvade och därför finns det olika vägar till sanningen. Den *retoriska* vägen är genom religionen, genom religionsundervisning och religionsutövning.

Den vägen är öppen för alla. Den *dialektiska* vägen är den som har med *fiqh*, jurisprudenten att göra, den gudomliga lagens väg. Men högst står den *filosofiska* vägen, det rena tänkandets väg. Men den står öppen, menade han liksom andra filosofer vid den här tiden, bara för ett fåtal. Det handlar om samma sanning, men de klara begreppens väg är filosofernas väg. De kan förstå att de övriga vägarna, religionsutövningens och laglydnadens, är *symboliska* uttryck för den sanning som filosoferna förstår djupare. Någon motsättning är det inte, men den filosofiska vägen leder till insikten om det som de övriga två, genom den uppenbarade religionen, uttrycker i bildspråk. Men detta är en kunskap bara för eliten. Den ska inte ges åt det vanliga folket som ändå inte skulle förstå den. Och även filosoferna är skyldiga, framhöll de, att följa religionens bud och att lyda lagen och ta del i samhällets liv.

Filosofin arabiserades. De grekiska termerna (till exempel de fyra dygderna hos Platon) överfördes till arabiska, sofia (vishet), blev *hikma*, andria (mod) blev *shajā'a*, sofrosyne (måttlighet) blev *'iffa*, dikaiosyne (rättfärdighet) blev det koraniska *'adl*. Aristoteles begrepp "generositet blir *sakhā'*.

Ordet "etik" blev *akhlâq*, pluralformen av *khulq/khuluq*, "natur", "temperament", "karaktär", "moralisk hållning". Ordet för "etik" härleddes alltså av samma stam som verbet "skapa" (*khalaqa*), och beteckningen Skapare (*khâliq*) för Gud, och ordet "skapelse", "folk" (*khalq*) – jfr ovan! Begreppet kunde då också knyta an till föreställningen om människans "medfödda natur", och därmed om det "medfödda [religiösa] anlaget": idén om islam som "den medfödda religionen". "Den gyllene medelvägen" kan lätt kombineras med koranens ord om islam som religionen "mitt emellan" (sura 2:143/137). Den islamiska ramen ger sig alltså redan genom terminologin. Intressant är onekligen att Galenos *Peri Ethôn* har gått förlorad på grekiska men finns bevarad på arabiska. Aristoteles *Nikomachiska etik* (i arabisk översättning) kommenterades av al-Fârâbî och av Ibn Rushd (kommentarer som i sin tur bevarats bara i latinska översättningar). Som höjdpunkten av denna moralfilosofi räknas Miskawayh (d. 1030), och hans *Tahdhîb al-akhlâq*, "Förfinandet av [ens] etik".

Man kan då notera att etiken blir en del av den föreställning om hur universum och människan fungerar som hänger samman med den ptolemeiska världsbilden och med nyplatonismen. Detta har naturligtvis i hög grad intresserat västerländska idéhistoriker som sysslat med de frågorna – så jag går inte närmare in på det utan hänvisar till litteraturen om detta.

Den främste kritikern av filosoferna var medeltidens störste teolog, Abu Hâmid Muhammad al-Ghazâlî (d. 1111). Bland Ibn Rushds bevarade skrifter finns hans uppgörrelse med honom. Mot al-Ghazalis "Filo-

sofernas sammanbrott” skrev Ibn Rushd sin ”Sammanbrottets sammanbrott”. Trots Ghazâlîs kritiska inställning kom han ändå att inkorporera en hel del av tänkandet i sin egen ”Religionsvetandets upplivande”, så denna filosofiska etik blev inte utan spår i den senare islams teologi och etik. Innebörden i koranens termer färgades av den ”filosofiska etiken”. Mest kan detta ses i shiitisk teologi. Att den hade betydelse också för den spekulativa sufismen är redan sagt.

Intresset för det arabiska språket och dess finesser var en nödvändig del av studiet av de normerande källorna, dvs. koranen och haditherna. Ett material för språkstudiet utgjordes av förislamisk arabisk poesi, som naturligtvis också studerades för dess egen skull. Det är en levande litteratur. Också den ger material för och inspirerar till vad som ses som goda och dåliga karaktärsdrag. Inte minst spelar det roll inom arabisk nationalism. En ”narrativ etik”: berättelserna om dessa skaldar och hjältar får drag av ordspråk. Bara genom att nämna deras namn associerar man till karaktärsdrag: *as-Samaw’al* (som hörde till en judisk arabstam) står för trohetens och ordhållighetens dygd. Han är den som till inget pris, inte ens sonens liv, sviker sitt ord och lämnar ut det som anförtrots honom. Han är pålitligheten. *an-Nâbigha* är symbolen för våltaligheten. Ridderligheten och hjältemodet förknippas med den ”svarte” poeten *‘Antara*. Skaldinnan *al-Khansâ* är berömd för sin föredömliga lojalitet och trohet mot de egna bröderna. Den slösande gästfriheten symboliseras av *Hâtîm* av stammen Tayyî’. Den frikostige är ”ädel”, ”nobel”, medan motsatsen är en som är *bakhîl*, ”snål”. *‘Ird*, ”heder”, ”gott rykte” och entusiasmhjeltemod, *hamâsa*, hör till bilden av den ädle, liksom *hilm*, ”mildhet”, ”överseende”, ”förståelse”.

Likartad funktion har andra berättelser om stora gestalter i det förgångna, men då riktat till en speciell publik: Furstespeglarna, eller ”Råd till kungar”. Också al-Ghazâlî står som författare till en sådan furstespegel. Det handlar om hur administratörer och ämbetsmän ska inspireras av sådana berättelser till att bli goda och framgångsrika i sin förvaltning. Intressant är att al-Ghazâlî då även åberopar förislamiska persiska härskare som föredömen. Men i första hand är det förstås profeten som står som föredöme i att utöva *‘adl*, rättvisa, som är den centrala dygden för härskaren. Den utövade även de förislamiska iranska härskarna. Därför kan de anföras som föredömen. ”Rättvisa” är en universell dygd.

Man kan också nämna en litteratur av berättelser som uttryckligen har sensmoral: fablerna. En enorm spridning har den mest kända fabelsamlingen fått, *Kalîla wa-Dimna*, som inte bara översatts till ett otal språk utan också levererat material till Anna Maria Lenngren, till Gyllenborg – och till gamla *Folkskolans läsebok*.

Sufismen har spelat och spelar en stor roll för den folkliga religiösi-

teten men också för den etiska hållning som den inspirerar till. Nu finns detta i ett otal varianter. Antalet dervischordnar och sufiska rörelser är tiotusentals. Men man kan nog ändå tala om vissa drag som kännetecknande åtminstone för mycket av den folkliga sufism som sätter spår i vad som anses som godhet och rätt hållning. Vi kan som exempel citera ”mevlanas sju råd”, en text som man ofta finner på väggen i fromma hem, men också i offentliga lokaler, i restauranger och arbetsplatser, särskilt i Turkiet. Den som återopas är alltså Jalâl ad-Dîn Rûmî, den persiske poeten och mystikern (d. 1273), som räknas som grundare av de dansande dervischernas orden:

I generositet och i hjälpsamhet var som ett vattendrag.

I medlidande och barmhärtighet var som solen.

I att dölja andras fel var som natten.

I vrede och ursinne var som en död.

I anspråkslöshet och ödmjukhet var som marken.

I fördragsamhet var som havet.

Antingen visa dig som du är eller var som du synes vara.

Intressant är onekligen att likartade råd i den muslimska (sufiska) traditionen tillskrivs Jesus (‘Îsâ ibn Maryam, *al-masîh*, Kristus):

Gud uppenbarade för Jesus: Var lika mild mot människorna som jorden under deras fötter, lika frikostig som flödande vatten och lika barmhärtig som solen och månen, för de går upp över både goda och onda. (Khalidi nr 267)

Vi kan se att detta är en variant av Matteusevangeliets 5:45. ”Mevlanas sju råd” visar onekligen en attityd som vi känner igen från Bergspredikan.

Tarif Khalidi (Cambridge) har samlat berättelser om Jesus som återfinns i den muslimska världens klassiska litteratur, från 600-talet till in på 1700-talet. Trehundratre sådana Jesusord ingår i hans samling. Att återropa sig på Jesus var och är i vilket fall islamiskt legitimt eftersom han räknas som profet i koranen. Alldeles okänt är väl inte detta för svensk publik, eftersom Tor Andrae har gett oss en hel del sådana muslimska Jesus-berättelser i sin bok om den tidiga islamiska mystiken, *I myrten-trädgården* (1947). Där finns faktiskt även några berättelser som saknas i Khalidis samling.

Det finns vissa typiska drag i den muslimska jesustraditionens ”narrativa etik”: Jesus är ”hjärtats profet”, den vandrande predikanten och ödmjuka asketen, gladlynt, överseende, han är ”helgonens insegel”. Detta då som en parallell till Muhammed som ju kallas ”profeternas insegel”. Jesus är ”fattig” – *fuqr*, ”fattigdom”, är ett ord som nära nog blir synonym till ”sufism”.



Det dubbla kärleksbudet har kombinerats med gyllene regeln (nr 48). Jesus framhåller att man ska leva bekymmerslöst som fåglarna (nr 15). Jesus är ett föredöme i att vända andra kinden till (nr 66). Han visar att man skall be för dem som behandlar en illa (nr 211). Ödmjukheten betonas – det ser man bland annat i berättelsen om hur Jesus lagar mat åt lärjungarna och tvättar deras händer och fötter (nr 269).

Tarif Khalidi gör alltså halt vid 1700-talet. Man kan förstå varför. Sedan kommer den moderna massproduktionen av böcker – däribland biblar, även i arabisk översättning. *Det* blir då källan för de skönlitterära författare och essäister i den muslimska världen som under 1900-talet behandlar eller använder sig av jesugestalten och berättelser om honom för att belysa etiska problem och moraliska dilemman. Detta har behandlats av Oddbjørn Leirvik i hans avhandling *Knowing by Oneself, Knowing with the Other: Al-damir, Human Conscience and Christian-Muslim Relations* (Oslo universitet 2002). Han pekar bland annat på hur begreppet ”samvete” är relativt nytt i den etiska debatten. Intressant är då att det knyts just till jesugestalten.

Den andliga ”fattigdomen”, ödmjukheten, det stilla livet i enkelhet – dessa ideal finner man alltså i den sufiska traditionens livsinställning. Inte minst kännetecknar det sufismen i den östeuropeiska islam. Den traditionen, dess *etos*, och dess aktualitet har nyligen fått en mycket talande karakteristik i Aşk Gaşis avhandling om Melami-sufismen i Bosnien (2010).

Frågan om en global etik har blivit viktig. Globaliseringen har fortgått. Finns det gemensamma normer, utgångspunkter för engagemang för kristna, muslimer och andra och som engagerar också icke-troende? Kan man tala om en universell etik med konsekvenser för vårt handlande? Saken har diskuterats mycket och varit tema också vid en rad dialogtillfällen med representanter för världsreligionerna. Det är också en fråga med konsekvenser för global politik. Baserat på hur diskussionerna har gått skulle jag kunna tänka mig ett svar i följande åtta punkter:

1. Medvetenheten om sociala och ekonomiska klyftor både i världen och i grannskapet; den ojämna fördelningen av människors möjligheter till ett värdigt liv kan kopplas till begreppet *rättvisa*. ”Rätt och rättfärdighet” är ett bibliskt begrepp, och det bär på samma uppmaning som koranens *‘adl, ‘adāla*. Även ur allmän moralisk synpunkt, rationellt motiverad för att få ett väl fungerande och gott samhälle, är rätt och rättvisa fundamentala begrepp. Vi kan vara oense om hur det väl fungerande samhället ska vara organiserat och hur målet ska uppnås, men kvar står att ”orätt”, ”orättvisa” har en negativ laddning för de allra flesta.

2. Den moraliska plikten att dela med sig. Vi möter den i den kristna etiken, och i den muslimska tesen att den rikes rikedom inte är *halāl*, inte

är legitim, om han inte delar med sig. *Zakât*, ”allmosan”, ”fattigskatten”, som en religiös plikt innebär ett samhällsansvar: den fattiges nöd gör den rikes egendom *harâm*, förbjuden. Även ur rationell synpunkt kan man hävda att den nödlidandes nöd är till skada för samhällets funktion.

3. Den romerska rättens grundläggande princip kan vi också anföra som både rationellt och moraliskt bindande: ”avtal skall hållas”. Om vi bryter mot den kan ett samhälle inte fungera. Principen förutsätts i koranens 2:282 f.

4. I alla världsreligionerna och i den profana etiken finner vi som en grundläggande idé reciprocitetsprincipen (”gyllene regeln”).

5. I nutida såväl islamisk som kristen teologi finner vi förvaltarskapstanken. Gud skapar den första människan, Adam, som en ”förvaltare” (*khalîfa*) på jorden såg vi i Sura 2:30/28, och motsvarande tanke finns i den bibliska berättelsen. Förvaltarskapstanken kan tolkas som ansvar för miljön, för naturen, och för medmänniskorna. Vi är inte ägare utan förvaltare. ”Ågaren” har rätt till att både bruka och missbruka det ägda, säger den romerska rätten (*usus et abusus*), men förvaltaren måste ta ansvar för hur förvaltningen sköts. Detta kan också hävdas i profana termer, individens ansvar i helheten.

6. Den fria viljan, detta som är den speciella gåva som människan har till skillnad från växter och djur, möjligheten att välja sitt handlande. Den torde förutsätta också respekten för den andres val – så länge det inte är till skada för andra. Frågan om den fria viljan är svår och svaren olika. Men som nödvändigt postulat för etiska beslut är den nog nödvändig.

7. Vikten av samverkan, oberoende av världsåskådning. Det sociala engagemanget som en tävlan att göra gott kan givetvis motiveras även utan det religiösa språket.

8. Religionsfrihet. Att motverka religion som förtryck, våld, tvång, maktutövning, ”ordning i ledet”, för att inte tala om religion som legitimering av krig och terror. Enkelt uttryckt: Vi kan se två religionstyper intrasslade i varandra. Den ena där religion står för upplevelse av transcendens, godhet, kärlek utan åtskillnad, osjälviskhet, medlidande, försoning, medkänsla i handling, ickevåld; den ömsesidighet som uttrycks i gyllene regeln (som vi återfinner över hela världen). Den andra typen står för objektiverad religion, religion som makt, hierarkier, krav på lydnad, åtskillnad mellan människor (”vi och dom”), rentav avsky för ”den andre”. Det är här inte fråga om *vilken* religion det är – de två typerna finns i alla. De kan vara svåra att skilja åt eftersom ord, riter och berättelser kan vara desamma. Den ena typen kan förvandlas till den andra.

Vi kan kanske uttrycka detta med ord från den persiske mystikern Jalâl ad-Dîn Rûmî, ord som Dag Hammarskjöld anför i sina *Vägmärken*: ”Gudsälskarna har ingen religion, utan Gud allena.” Hos såväl Rûmî som

Hammarskjöld handlar det om den kärlek som visar sig i medmänsklig aktivitet, en etisk mystik.

#### LITTERATUR

En koncentrerad idéhistorisk översikt av islamisk etik får man genom artikeln ”Akhlaq” i *The Encyclopaedia of Islam* (1960–2002), Leiden: Brill, Volume I (1960), s. 325–329 (R. Walzer, H. A. R. Gibb).

I Oddbjørn Leirviks ovan nämnda avhandling *Knowing by Oneself, Knowing with the Other: Al-damîr, Human Conscience and Christian-Muslim Relations* (University of Oslo 2002) finns i det fjärde kapitlet en genomgång av hur etiska problem har behandlats i islamisk tradition, s. 92–156. Leirvik har sedan utvecklat detta till en lärobok om islamisk etik med såväl en idéhistorisk genomgång som en diskussion om tillämpning i den aktuella religionsdialogen: Oddbjørn Leirvik, *Islamsk etik – Ei idéhistorie* (Universitetsforlaget, Oslo 2002). På nordiskt språk den bästa handboken i ämnet.

Mohamad Talbi et Maurice Bucaille, *Réflexion sur le Coran* (Seghers, Paris, 1989). Tankarna om människans ”ogenomskinlighet” och därmed fria vilja återfinns på s. 97 ff.

De ekonomiska och sociala villkorens förändring i det mekkanska samhället vid tiden för Muhammeds framträdande, och hans budskaps relevans i den situationen) är ett tema som utvecklas i: William Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford, Clarendon Press 1953) och fortsättes i hans *Muhammad at Madina* (Oxford, Clarendon Press 1956). Det finns sammanfattat i hans *Muhammad Prophet and Statesman* (Oxford University Press 1961).

*Umma*-begreppet och vad som menas med ”nation” i muslimskt språkbruk diskuteras i Jan Hjärpe, *Araber och arabism* (Prisma, Stockholm 2002), s. 21–27.

Tolkningsmönstret *mustakbirûn-mustad‘afûn* och dess betydelse i de islamistiska rörelsernas världsbild behandlas i Jan Hjärpe, *Profetens mantel: Den muslimska världen 2001–2006*, (Leopard förlag, Stockholm 2007), s. 242 ff.

Traditionerna om Muhammeds utseende och egenskaper finns samlade i at-Tirmidhis *Shamâ‘il*. Texten finns utgiven med engelsk översättning och med kommentarer av Muhammad Zakariyya Kandhelwi, översatta av Muhammad bin ‘Abdurrahmaan Ebrahim (New Era Publishers, Ghaziabad, Uttar Pradesh, India) – en bok på drygt 450 sidor!

De citerade meningarna om profetens karaktär återges efter en *Hilya* i kalligrafi (ofta kopierad) av Mustafa Izzet, Hijraåret 1291 (= 1874–75).

Samlingen av de ”fyrtio haditherna” av an-Nawawî, *Matn al-arba‘în*

*an-nawawiyya*, är utgiven med engelsk parallellöversättning av Ezzeddin Ibrahim och Denys Johnson-Davies: *Forty Hadith* (Dâr al-Qur'ân al-Karîm, Damaskus 1976).

För utvecklingen av den shariarättsliga traditionen, dess frågeställningar, metoder, och hur koran- och hadith tolkas och tillämpas osv. hänvisas till handboken Jan Hjärpe, *Shari'a: Gudomlig lag i en värld i förändring* (Norstedts, Stockholm 2005). En kortare översikt ges i artikeln ”Om islamisk rättstradition och dess aktuella problematik” i A. Singer, M. Jäterä-Jareborg, A. Schlytter (red.), *Familj, religion, rätt* (Iustus förlag, Uppsala 2010), s. 185–204.

För exempel på nytänkande i de filosofiska förutsättningarna för diskussionen om sharia och om statens roll, se Ashk Dahléns avhandling *Deciphering the Meaning of Revealed Law: The Surushian Paradigm in Shi'i Epistemology* (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Iranica Upsaliensia 5, Uppsala 2001). För en översikt av såväl de idéhistoriskt givna olikheterna och för olika nytolkningar hänvisas till Mohammad Fazlhashemi, *Vems Islam: De kontrastrika muslimerna* (Norstedts, Stockholm 2008).

Om islamisk feminism, se ovannämnda *Shari'a: Gudomlig lag i en värld i förändring*, s. 195–203. För vad som sker i den svenska kontexten hänvisas till en avhandling, Pia Karlsson Minganti, *Muslima: Islamisk väckelse och unga muslimska kvinnors förhandlingar om genus i det samtida Sverige* (Carlssons, Stockholm 2007). För en genomgång av teman i den muslimska feministiska debatten hänvisas till Jonas Svensson, *Women's Human Rights and Islam: A Study of Three Attempts at Accommodation* (Lunds Studies in History of Religions, Volume 12, Lund 2000).

Den filosofiska etiken har också varit föremål för svensk forskning, bland annat kan man nämna Eva Riads avhandling – en utgåva av Ibn Hazms (1000-tal) traktat om etiken: *Ibn Hazm al-Andalusî, Kitâb al-'axlâq wa-s-siyar our Risâla mudâwât an-nufûs wa tahdîb al 'axlâq wa-z-zuhd fî radâ'il. Introduction, édition critique, remarques* (Acta Universitatis Upsaliensis, 1980). Här ser vi just sammanställningen etik – själens läkande och förbättrande. I övrigt hänvisas till Leirviks ovannämnda handbok i ämnet.

Fitra-begreppet och dess roll redovisas i Christer Hedins avhandling *Alla är födda muslimer* (Verbum, Stockholm 1998).

För de olika författarna-filosoferna hänvisas till motsvarande avsnitt i Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (Cambridge University Press 1966) och andra handböcker i arabisk litteraturhistoria, och i Tryggve Kronholm, *Den arabiska litteraturens historia: Spegelbilder* (Natur och Kultur, Stockholm 1995). Det gäller också de förislamiska poeterna och berättelserna om dem.

al-Ghazâlîs ”Råd till kungar” redovisas i Seyyed Mohammad Fazl-

hashemis avhandling, *Förändring och kontinuitet: Al-Ghazâlîs politiska omsvängning* (Umeå 1994/Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1994), s. 99–117. I de följande avsnitten av avhandlingen behandlas också andra furstespeglar.

För fabelsamlingen *Kalîla wa-Dimna* och dess märkliga öden, se mitt förord till den svenska översättningen: *Kalîla och Dimna* (övers. Lotty Berencreutz; Alhambra Förlag AB, Furulund 1993), s. v-xiii.

Khalidis samling av muslimska Jesus-berättelser finns i svensk översättning: *Den muslimske Jesus: Yttranden och berättelser ur den islamiska litteraturen i urval av Tarif Khalidi* (Alhambra Förlag AB, Furulund, 2002). Oddbjørn Leirvik har också skrivit en handbok om Jesus i islam: *Images of Jesus Christ in Islam: Introduction, Survey of Research, Issues of Dialogue* (Studia Missionalia Upsaliensia LXXVI, Uppsala 1999).

För islam i Östeuropa-Balkan och sufismen där hänvisas till Ašk Gaši, *Melamisufism i Bosnien: En dold gemenskap* (Lund Studies in History of Religions, Volume 27, Lund 2010).

Den 13 oktober 2007 riktade 138 muslimska religiösa ledare ett brev till kristenhetens religiösa ledare och vädjade om samarbete mot sådana tolkningar av religionerna som legitimerar våld och terrorism. Det långa och omsorgsfullt formulerade brevet, med en genomgång av relevanta texter från båda religionerna, återfinns på Internet:

[http://news.bbc.co.uk/2/shared/bsp/hi/pdfs/11\\_10\\_07\\_letter.pdf](http://news.bbc.co.uk/2/shared/bsp/hi/pdfs/11_10_07_letter.pdf)